

## 自然状態なき「自然法」

——若きフィヒテのリベラリズム構想—— (一)

住 吉 雅 美

はじめに

- 一 私欲は不和をしか生まない——フィヒテによる目的論排除の徹底——
- 二 独我論から社会的自我へ
- 三 若きフィヒテの法構想——自然状態なき「自然法」—— (以上本号)
- 四 法関係——仮定的信頼と応答——
- 五 死の恐怖から排除の恐怖へ——リベラリズムの限界——

はじめに

原子論的機械論は確かに、古代ギリシアにおいては神話の呪縛を解かれた人間理性の自立を輝かしく宣するものであった。<sup>(1)</sup>だが中世崩壊期における唯名論的思考の徹底によって、それは個人の孤立化を押し進めたにとどまらず、「物体」のみを学問的認識の唯一の対象となす計算的理性を生み出し、もって目的論的世界観を完全解体させた。

自然状態なき「自然法」——若きフィヒテのリベラリズム構想—— (一) ——住吉

三五 (三五)

この計算的理性が、今世紀アウシュビッツを帰結させた方向なき市民的理性の母胎として警戒されるに至って久しい。<sup>(2)</sup>さらに近時では、かような世界観が科学技術において現実化をみ、かくて自然環境破壊や人間社会の荒廃を導いたと認識されることから、機械論そのものが、人類にとっての何らかの偉大な希望的テーマによって克服されねばならないと痛感されている。アドルノによるヘーゲル弁証法の限定的再評価<sup>(3)</sup>はもはや旧聞に属するが、近時ではそれ以上に、道徳的生活を基礎づける共同体や、ヘーゲルによって試みられたギリシャ・ポリス的な有機体的人倫の復興を待望する声もしばしば聞かれる。<sup>(4)</sup>

自己充足的な個体が・外的な理由(目的)によって・外的な関係の取り結びを余儀なくされること、これが原子論的機械論である。かような視点に欠けているものは、個体存在に先立つ内的関係、ならびにそれに基づく相互関係への洞察である。一般に有機体論とは、たとえばヘーゲルの『精神現象学』における定義を借りるならば、「他者との関係において自分自身を維持してゆく」存在を議論の出発点におくことである。しかしヘーゲルにおいては、かような存在の相互連関は自然という無限なものの中にとけ込みつつ、実はその根底なる生命に導かれているという構成がとられている。つまり全体を貫く目的が自然に内在しており、個々の相互連関は結論的にはそれに原因づけられていると考えられているのである。かくして各身分に、自らの民族のために生きることが要求される。

このような視点から、ヘーゲルによって、フィヒテの自然法論はカントやホッブズと共に、有機的な全体性を生み出さず、畢竟カオスをもたらすものでしかない「形式的自然法」として批判された。<sup>(5)</sup>この批判はそのまま、それに基づくフィヒテの共同体論への批判に直結する。ヘーゲルによれば、フィヒテのいう、理性的存在者の自己制限に基づく共同体においては、「生命のもつ真に自由な、それ自身だけで無限で制限のない交互連関つまり美しい交互連関が廃棄されるのである」<sup>(6)</sup>。理性が自らを自然的な倫理性へと形成しつつそれと一致させるといふ仕方では実現さ

れる調和がそこには欠けている、とされるのである。

だが、一七九六年当時のフイヒテの法理論には、ヘーゲルによっても論駁されえないそれ固有の意義がある。フイヒテは理性的存在の相互連関の形成から、むしろ意図的に自然などの実体的な裏づけを除去したのである。フイヒテはカントの意思自由の哲学を押し進め、人間は自然から独立してそれを統御することによってこそ、自己完成という真の自由を可能にしようと確信していた。かような意味で自由な理性人にとっての法理論たるものは、いかなる実体的な目的論にも、また人間学的本性論、道徳理論にも依拠することなく形成されるものでなければならぬ、というのが、一七九六年『自然法の基礎』時点での彼の考えであった。そこで彼は、ホッブズ流に、共有される表象をもたず自己保存を最優先させる個人—個人の衝突という機械論的な仮定を不可避な出発点として踏まえ、そこから価値中立的な間—主観性理論を築きあげようと試みたのである。この時期のフイヒテの試みを、次のように解釈することも可能である。即ち、共通善などいかなる経験的目的の表象にも、また普遍妥当な法のもとでの各人の財産権の保障という契約論的目的にも依存することなく、自己目的の追求のために理性的である以外には他者との関係ではもっぱら利己的のしかありえない人々が、いかにして自分たちの共生を可能にするための枠組みを自ら創出しうるのか、という関心に基づく試みとしてである。もちろん、歴史的規定性を顧みない安易な比較は慎まねばならないものの、かような問題関心そののみをとってみれば、一七九六年のフイヒテの法理論は、今日のリベラリズム——異質で多様な自律的諸個人が自由対等な共生をなしうるための社会的条件の確保——が目指すところと軌を一にしているように思われる。現代リベラリズムの代表的論者ロールズはしばしばカントを援用するが、一七九六年のフイヒテは、そのカント以上に、リベラリズムの哲学的趣旨に適合しているといえよう。

前示のヘーゲルによるフイヒテへの批判は、ヘーゲルとアリストテレスを援用した今日のコミュニティリアニズム

からリベリズムに向けられる批判に一脉通じるところがある。リベリズムに対するコミュニタリアニズムからの批判——リベリズムは共同体の価値を不当に軽視し、個人の価値を相対的に、あるいは絶対的に強めている、という——は数多くなされているが、だからといって後者によって前者がとって替わられるという可能性は少ない<sup>(8)</sup>。リベリズムの利点は何より、伝統的な共同体から個人存在を析出した点にこそ求められる。この功績は否めないし、また撤回することもできない。このような観点からすると、一七九六年のフィヒテがとっていた個人主義の立場は、リベリズムの原点であるともいうことができる。なぜなら彼は、それ自体共同体的関心をもたず、自然内在的な目的に導かれることもない、理性によって自然を統御する文字どおり「負荷なき自我」を法理論の出発点においたのであるから。この時期に限りフィヒテは、敢えてそこから国家を制約する社会(Gesellschaft)という人為的な構成を導きだそうとしただけに、その試みには一層の注目が寄せられてよい。

一般に、モノローグ的な自我論を展開していたと見なされているフィヒテであるが、その哲学は時代と共に変化している。もちろん晩年の彼は、宗教色の濃い有機体的国家を構想するようになるが、本稿では、ヘーゲルより批判されていた時期の彼(一七九六年前後)に主に焦点をあて、彼がその頃以上のような自由な個人との先駆的試みとして、今日もなお普遍的に考察される価値をもつと考えられる。そこから我々は、理性主導的なりベリズムの歴史的起源を知ることでもできよう。だが同時に、理性主義的なフィヒテの試みから、自然を排除した間主観性理論の形成が、最終的に突き当たらざるを得ない限界性も示されるであろう。そしてそれは、今日の理性主導的なりベリズム哲学における限界を示唆するものでもある。

- (1) 藤沢令夫『世界観と哲学の基本問題』(岩波書店、一九九三年)二〇頁以下。
- (2) Th・W・アドルノ、ホルクハイマー(著)、徳永恂(訳)『啓蒙の弁証法』(岩波書店)一三〇頁。アドルノ、三島憲一訳「否定弁証法」『現代思想』(一九八七年一月号)。
- (3) Adorno, "Skotinos oder Wie zu lesen sei", in: *Drei Studien zu Hegel* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft), Adorno, 渡辺祐邦(訳)『三つのヘーゲル研究』(河出書房新社) 第三部参照。
- (4) 前者としてはたとえばA・マッキンタイア、篠崎榮(訳)『美德なき時代』(みすず書房)。後者としては藤原保信『自然観の構造と環境倫理学』(御茶の水書房、一九九一年)。
- (5) G.W.F.Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaft*, in: *G.W.F.Hegel Werke*, 2 (Suhrkamp), S.476.
- (6) Hegel *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*, in: *ebenda*, S.82.
- (7) 井上達夫・名和田是彦・桂木隆夫『共生への冒険』(毎日新聞社、一九九二年)五九頁、一〇三頁。なお「リベラリズム」を「福祉国家主義」と呼ぶべきだという主張が最近みられるが(アスキュー・ディヴィット「現代における自由主義とは——若干の概念的整理」『創文』三五一号、一九九四年一月)、それを、可能な限り全ての者の自由を実現させ確保するために政府は市場に介入すべきだとの意味のものと解しうるならば、本文に示されたリベラリズムの意味と矛盾しないであろう。
- (8) 飯島昇藏「リベラリズムとコミュニティタリアニズムの論争」『創文』三五〇号(一九九三年二月)。なお、リベラリズムとコミュニティタリアニズムとの論争をむしろ個人主義と反個人主義との論争として捉え直し、今日守勢にたたされている前者への積極的再評価を図る試みとして George Kateb, "Democratic Individuality and the Meaning of Rights", in: Nancy L. Rosenblum(ed. it.), *Liberalism and the Moral Life* (Harvard University Press, 1989).

### 一 私欲は不和をしか生まない——フィヒテによる目的論排除の徹底——

ところで、なぜ本稿では一七九六年前後のフィヒテをカント以上にリベラリズム哲学の趣旨に適合したものと見

なすのか、その根拠をはじめに説明しておく。それは、この時期のフイヒテが、カント以上に徹底して、共同体論から目的論を排除しているからである。厳密にいうと、フイヒテが、利己的諸個人を自ずと和合させる自然内在的目的への依存さえも放棄しているということである。

村上淳一教授の研究で既に知られているところではあるが、ヨーロッパでは、一七世紀中葉から、領邦君主が自国を主権国家として作り替えるために、重商主義的な人口増大・殖産興業政策を推進していた。この時、旧ヨーロッパの政治社会論の目的として掲げられた公共善の概念——本来は法と平和の維持という、法共同体のテロス——が、君主のかような行政や財政を正当化するために援用された。それは近代国家の所与の目的論といった様相を呈すにつれ、伝統的な法共同体との関連を弱め、かくしてかように国家の目的論と見えるものへの批判を惹起するに至る。<sup>(1)</sup>

中でもドイツでは、クリスティアン・ヴォルフにより再構成されたアリストテレススコラ的目的論が一八世紀の後半まで維持された。それに対してカントが、国家が目的論を掲げることへの批判を展開していることは、つとに知られている。すなわち彼は、三権（立法権、執行権、司法権）の分立と統一の中にこそ国家の福祉は成り立つが、「この福祉という言葉で国家公民の安寧や幸福が意味されていると解してはならない」と、つまり国家行政が経験的な平和を目的として営まれていると解してはならないと述べているからである。国内平和の実現のみを目的とするなら、自然状態にあっても、あるいは専制政府のもとにあっても場合によっては可能であり、それは真正な国家を基礎づけるものではない。真正な国家とは、経験的要素を排し先験的に必然的な法の諸法則のみに従って、それらとの最高度の一致を目指して形成されるものでなければならぬ。こうカントは説くのである。さらにカントはこの「法の普遍的法則」を、「汝の意思の自由な行使が普遍的法則に従って何人の自由とも両立しうるような

仕方で外的に行為せよ」と命ずるものと説明したが、それはもはや動機の道徳性によって規定されるものではなく、ニュートン力学の影響下に、物体間の力の相互作用との類推として捉えられる自由の共同性という新しい思想のもとに構成されたのである。<sup>(3)</sup>

だが、このようなカントといえども、政治社会論の基礎づけにあたってのあらゆる側面から、目的論を完全に排除することはできなかった。同書の中で彼は、人がある外的な対象を自分のものとして法的にもつことは、公民的体制のもとでのみ可能である、と述べている。<sup>(4)</sup>つまり政治社会Ⅱ国家の成立を、各人の所有権を普遍的な拘束性のもとに相互に保障することを目的とする契約に基づけているのである。カントの国家論といえども、各人の所有権の相互的保障という点で経験的な合目的性を免れることはできない。

そればかりではない。カントの共同体論にはそれ以上に、自然内在的な目的性への信頼が潜んでいたものと思われる。一七九〇年代半ばのカントには、経験的に利己的なものと把握される個人を出発点としながら、「見えざる手」によってそれらが自ずと和合を生み出すものと樂觀していた節が窺える。彼は、主権国家化を辿る中で領邦から失われた法共同体的性格を、この時期国際的な諸国家間の関係に託そうとし、国際的な平和の実現を、これら諸国よりなる国際連合が実現する平和状態として確保すべきだと考えていた。<sup>(5)</sup>しかしその実現は、彼によれば「自然」によってこそ可能であるとされたのである。

カントは、一七九五年プロイセンがフランスとの間に締結した不十分な休戦条約に代置さるべき、真に恒久の平和を確立するための理論を自らうちたてるべく、『永遠平和のために』を著した。ここでは、人類が殲滅戦に突入するのを防止するための諸条項と共に、永久平和を実現するための具体的諸条件——国内的には共和制の確立、国際的には自由な諸国家の連合制度の確立、世界市民法に関して普遍的な友好権の確立——が示されている。が、

なにより注目すべきは、カントが永遠平和を単なる空想ではなく、実現可能なものであることを論証しようとして試みている点である。そしてその論証のよりどころは、「自然」に求められた。カントによれば、「自然の機械的な過程からは、人間の不和を通じて、人間の意志に逆らつてもその調和を回復させようとする合目的性が明白に現れている<sup>(6)</sup>」とされる。この合目的性は、我々の知をはるかに超越し、人類の客観的な究極目的へ向かう世界の過程を予め定める高次の原因に等しいものであつて、「運命」もしくは「摂理」と呼んでも差し支えないものである。これこそが実践的な見地からすれば人間の道徳的目的と調和して、永遠の平和へと我々を向かわせる確固たる理念だといふのである。「自然の機構」は人類をして、おのおのの利益のために他者を攻撃するその利己的傾向を通して、結果的には互いにそれを抑制しあい力の均衡を形成する方向、また和睦への同意の方向へと向かわしめる。かような利己的傾向の最たるもの、それは「商業精神」であるが、このような本質的に反道徳的なものでさえ、「遅かれ早かれあらゆる民族を捕えることになる<sup>(7)</sup>」。

この時期、後進国ドイツ——君主が、貴族と商人との対立の調停の上に自己の政治権力の維持拡大につとめていたために、旧い封建的勢力を庇護し、市場を外に求めるブルジョア層の声には耳を貸さなかつた——を除く諸国家間には帝国主義的な経済上の対立抗争が生じており、かつ大衆の間にも世界的な財に対する欲望が増大せしめられていた。中でもイギリスのように機械制大工業を樹立し強い競争力を身につけた国が現れるに及んでは、国家の介入はむしろ不要なものとなり、ポスト重商主義としてこのときすでに、自由主義的な重農主義——自由放任的な自由貿易——を全世界的に展開することが関心の対象となつてさえたのである。重商主義さえ本格的に実施されていなくなつたドイツのブルジョアといえども、いまや来るべき無秩序な経済闘争に、否応なく巻き込まれざるをえない事態に追い込まれていた<sup>(8)</sup>。この到来しつつある趨勢を晩年のカントは、商品生産交換関係として自立化した市民



社会の論理を肯定的に捉えつつ、受け入れ始めていたのである。カントはすでに一七八四年、人間の「非社交的性質」、即ち「互いに妬みあいながら競争する虚栄心、満足を知らぬ所有欲、さらには支配欲」<sup>(9)</sup>を、それが最終的に「社会の合法的秩序」を生み出すばかりでなく、無為で安逸な状態から「人類に備わっている一切の優れた自然的素養」を発掘することに役立つがゆえにこそ積極的に評価していた。概して闘争は、カントにとっては自然の計画を遂行するためにこそ不可欠であった。そしてその計画とは、前示された永久平和とともに、国家憲法体制が「政治的至高善」を実現することを目指すものと考えられた。<sup>(10)</sup>

もともと理性的自我の自律的自由を教わったことでカントを哲学の師と仰いでいたフィヒテであったが、以上のような「商業精神が人類の調和を生む」という自然の目的論については納得することができなかった。それはカントの、実践理性の行使から目的論を排除するという現実主義的な試みの不徹底であると見られたのである。フィヒテは、早速翌年『哲学雑誌』掲載の、『永久平和のために』への書評で反論を行う。フィヒテによれば、今やわが国は、「多数者にとって、彼らのもつものより確実な保持の方が、他人の占有物の不安定な獲得よりも好ましい」「合法的・合理的な政体」となっている、つまり、「各人がそれにおいてやっていけるだけの」「所有の均衡に至った」。こうなった以上、もはや新しい供給源開発のための近隣諸国の強奪はすべきでない、という。<sup>(11)</sup>フィヒテにとって商業精神は、カントと正反対に、基本的には戦争の根源たるに他ならなかった。一七九六年の『自然法の基礎』の姉妹編である一八〇〇年の『封鎖商業国家論』の中では次のように述べられている。いわく、戦争を廃棄しようと思ふなら、戦争の根拠を断たねばならない。それでは戦争の根拠とは何か。共同の商業共和国における集まりから自らとその国民とのために排他的利益を獲得しようとする努力すれば、当然互いに敵対的な貿易戦が生ずるが、かように相争う商業利益こそが、しばしば戦争の真実の原因となるのである、と。<sup>(12)</sup>フィヒテは明らかに、反道徳的な

間の利己的傾向において、「見えざる手」、自然の合目的性を否定したのである。

理性的個人の自己実現を至高の価値とみるフィヒテにとっては、原則的には、封建的貴族制やギルド的存在、また重商主義的諸統制が廃止され、市民の自由独立な能力の發揮やその一環としての経済活動が可能になる方が望ましいことであつたのはいうまでもない。しかし、個人の自利心の發揮に全てを委ねてしまふ古典的自由主義の「見ざる手」の考えに対しては、彼は距離をおかざるを得なかつた。フィヒテは独立心旺盛な理性主義者として、経済的自由活動を行う理性人は、同時に経済社会の合理的形成をも担わねばならないという、いわば「設計主義者」(ハイエク)の典型であつた。かような彼からみて、経済社会過程を人間理性の外に追いやり自利心という自然的傾向性のみ委ねることは、無謀以外の何物でもなかつた。

フィヒテの、商業利益は戦争を帰結させるといふ認識の根底には、迫りくる潮流である重農主義への否定的な姿勢があつた。彼は『封鎖商業国家論』で、明確に重農主義に対する批判を行っている。重農主義とは、国家は各個人の人格的権利と財産の保護をなす以外には自由放任せよ、という、自立的な経済的競争力を身につけた国家にのみ適合した議論<sup>(13)</sup>である。カントはそれを——プロイセンにおける当時の社会・経済的現実の諸条件にあつては明らかに不可能であつたにも拘らず——受け入れていた模様であるが、フィヒテはそれを、それがもたらす次の二つの効果に鑑みて非難する。

①重農主義は、「商業上の無政府状態」をもたらす。それは商業世界に無限の闘争をもたらし、世界の人口増加と生産技術の向上、人々の財貨と需要の増大を引き起こすが、問題は何人も、その労働力に対しても、毫も保障されていぬ点にある。重農主義は、国家が個人の獲得された物への権利を、排他的・不可侵の権利として保護することを求めるが、そのことは各人の自利心の無限な展開を許したあげくに、市民社会での富の偏在を生ぜしめ

る。かくて事実として、必要以上に経済的に豊かである者が、無所有者あるいは僅かしか所有しない者の活動の自由を制約づけるという結果に至る。この点にこそ重農主義が、競争の勝者の自由を無限に拡大する反面で、貧者の労働における自由はおろか生存までをも脅かす理論たる所以が見られたのであり、自由とは何よりもまず人が物理的に生きうることに始まると考えるフィヒテは、(デイドロによる重農主義批判と方向を同じくし)物所有としての財産権の制約を求めるのである。「一人の人がその住居を飾る前に、全ての人が満腹になり安住すべきである。また、一人の人が着飾る前に、全ての人が暖かく着るべきである」<sup>(14)</sup>

②人の自利心を刺激し、その全面的発展を促すことは、「上層階級」の墮落と共に、それが社会において抑圧する「下層階級」の悲惨さをも押し進めることになる、という。富者・貧者が各々に人間性をいかに歪められてゆかについて、フィヒテは次のように書いている。

「…今やこのような者(上層階級)は、その特権と富と下層大衆への抑圧によって、自己の自利心を全面的に展開・発展させ、絶えざる満足によって自利心を一層高い能力へ高めて行くための無限の活動圏を手にいれた。そこにはいかなる対抗力も存しない。国家においては、(彼らにとつては・筆者)禁じられていないことなら何でも自由であり、また上層階級に対しては極度に僅かしか禁止事項がなく、かつ、彼らが禁止に反しなすことを国家は稀にしかまたは全く知らないか、あるいは知ろうとしないのだ。

…それに対して下層階級は、生活の諸関係についての彼らの限られた知識のゆえに、…現在の生活についてのいくばくかの明瞭な知に至ることは決してできない。また、下層階級は、上層階級による彼らへの抑圧のゆ

えに、前者が望む通りに、宗教によって来世へと思いをはせるよう否応なく強いられている。それゆえ下層階級は、これ以上落ち込み得ないほどのどん底状態にあるが、その一方で上層階級は、頂上に近づけば近づくほど一層深淵に臨むことになろう。悪辣もしくは暴力的だというのは、下層階級の人々のうちのほんの僅かの者にしかあてはまらないことである——なぜなら、そのためには多くの者に余りにも力が欠けているのであり、——むしろ彼らは一 generally、もっぱら愚昧で無知、臆病、怠惰、卑屈であるからである<sup>(15)</sup>。

重農主義を批判するということは、それが前提とする利己的な個人主義の理論に対しても否定的な評価を下すということである。いわく、「取引が大商業国家を通じて徹頭徹尾自由であって、決して制限を受けていないような場合」には、各個人に「共同体的関心——この多数の人々が一つの団体に、その商業国家における唯一の比較的大きな全体に統一されるであろうような——は認められ」ず、「人々は相互に滅ぼし合う程に徹頭徹尾自由でありたい<sup>(16)</sup>と思う」。私欲追求の無制限な自由は戦争状態をしかもたらさないという認識は、ホッブズの唯名論的社会観のごとく揺るぎのないものであった。

とはいえ、自利欲が人の主要な行動原理となっていることは今や否定し去りえぬ現実であり、社会理論の形成はその現実を基礎として行われねばならなかった。

むしろフィヒテは、各人の自己を愛し益しようとする意欲を人間理性の端緒と認め、そこから万人の自己完成への営みが可能となる共生態の理論を、理性のみをもって築こうと試みる。しかしその場合、「偶然とか摂理とかによって成立した組織のもとに、すでに人々が共住している」「現実の国家」<sup>(17)</sup>、つまり古い慣習が維持され、客観的な合法性がまだ人々の権利を確定していない現下の祖国は、かような試みにとって不適であった。それではフィヒテはいかなる道を選ぶのか。それは、慣習をふり払った理性によって、利己性を自己制約しうる個人を前提とした法

理論の追求である。但し、その場合の理性は、彼が重農主義を否定する以上は、もはや従来のような近代的自然法論の基礎となれた理性と同質のものであってはならなかった。

註

- (1) 村上淳「近代法の形成」岩波全書 一九七九年 第一章。
- (2) I.Kant, Die Metaphysik der Sitten, § 49, in: Kants Werke. Akademie Textausgabe (Walter de Gruyter & Co.), Bd.4. (Kants Werke 以下 KW と略す)。
- (3) Ebenda, S.231, S.232. 中島義道「カント倫理学における『法論』の地位について」『東京大学教養学部・社会科学紀要』第三十五輯 (一九八六年三月)。
- (4) Ebenda, § 8.
- (5) 村上・前掲書三四五頁。
- (6) Kant, Zum ewigen Frieden, in: KW8, S.360.
- (7) Ebenda, S.368.
- (8) こういふ「重商主義」とは、ブルジョア革命以降の「本源的蓄積を推進する政策体系」としてのものを指す。今村仁司(編)『ワートマン・資本主義』(新曜社、一九八六年)。
- (9) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: a.a.O., S.21-22.
- (10) H.Heller, Hegel und der Nationale Machtstatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte, in: Hermann Heller Gesammelte Schriften, Bd.I, S.33, 今井弘道・住吉雅美(訳)H・ヘラー「クーゲルとライントにおける国民的権力国家思想」(一)『北大法学論集』第四二巻一号(一九九一年二月)二〇五頁。
- (11) J.G.Fichte, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant. Königsberg, bei Nicolovius. 1795. 104 S.8. in: I.H.Fichte (Hrsg.), Fichtes Werke (Walter de Gruyter & Co.), Bd.11, S.435. (Fichtes Werke 以下 FW と略す)。
- (12) Fichte, Der geschlossene Handelsstaat, in: FW3, S.468.°
- (13) H・ヒックス(著)・住谷一彦(訳)『重農主義』(社会科学ゼミナール・未来社)六五一六七頁・九三頁。

- (14) Fichte, FW3, S.409.
- (15) Fichte, Episode über unserer Zeitalter, aus einem republikanischen Schriftsteller (in Politische Fragmente), in: FW7, S.522-523.
- (16) FW3, S.456, 458.
- (17) Ebenda, S.397.

## 二 独我論から社会的自我へ

### (一) 独我論の時代(一七九三年)

一七九三年、最初の政治上の著作を著した頃のフィヒテは、人間意思の自由を新たに基礎づけたカント哲学への熱烈な(そしてやや手前勝手な)賛同者であった。しかも彼は、当時の一般的風潮——ジャコバン派の執政に転じたことにより、フランス革命への共感が反感に転じた——に敢えて抗してまでもフランス革命を擁護し、体制変革への国民の権利が不可譲であることを主張していた。<sup>(1)</sup>彼はカントから学ばれた理性の諸能力(実践理性、理論理性)に統一を与え、そのみを手掛かりに旧弊から手をきった自律的個人の文化の体系を構築しようと意図していたのである。そのようなフィヒテの当初の議論内容は、当然のことながらラディカルな啓蒙的合理主義の政治論そのものであった。『これまで抑圧してきたヨーロッパの君主たちに対する思想の自由の返還要求』、『フランス革命に関する公衆判断の修正のための寄与』といった著作に見られるように、個人を純粹理性の担い手としてほぼ無条件に信頼しており、その自由な意志の発現こそが唯一正義を生むであろうという、アナーキズムに極めて接近した帰結が導かれさえもした。神の声としての良心の自由を重んずるという点でロックの影響下にあったこの時期の彼の構

想によれば、個人とは思想の自由を核とした理性的な自由意志の主体であり、もっぱらそれを上から抑圧しかか  
る権力との緊張関係において把握されるものであった。<sup>(2)</sup> 同時にまた国家のイメージも浅薄であり、個人にとっては  
必要悪たるにすぎず、個人の道徳法則の前には殆ど意味を持たないものであった。<sup>(3)</sup>

## (2) 社会内にたつ「経験的自我」の発見（一七九四年）

しかるに、はやくも翌年より、かような独我論的な個人主義に重大な変容が兆す。孤立させられた理性主体とし  
ての純粹自我を至高のものとする視点は相変わらずでありながら、フィヒテの関心は実は別のものに移っている。  
彼がイェナ大学に就任しての講演『学者の使命』では、人間に対する見方が重層的になっており、永遠の目標たる  
べき絶対的に存立する純粹自我と並んで、その境地にまで至り得ぬ経験的諸規定の中に絡めとられた自我——経験  
的自我——の次元がクローズアップされている。経験界における自我は、「必然的に自我の外なる何者かを予想す  
ることなしには、決して自己自身を意識しえない」ということは、いまやフィヒテにとって疑うべくもない事実と  
なった。彼はこの時国家変革を可能にする地盤を個人単独の反抗から社会に求めはじめたのであり、国家契約と関  
わらない《空間上の関係》がいかにして生ずるのかという点に関心の対象が移ったが故の自我観の変容と考えら  
れる。<sup>(5)</sup> だが、かような自我観の変容が、前年までの素朴な啓蒙合理主義的な個人主義から彼を一步前進させたことは  
確かである。経験的自我は、各人の主観的意志における自由によってのみ感得されるものではなく、自分の外なる  
諸物、なかんずく「自分と同類の理性的存在」の想定<sup>(6)</sup>を自己意識の条件とせざるをえないと彼に悟らせたのである。  
同時に彼の、個人——（抑圧的）国家というアナキスト風の単純な図式にも陰影が加えられた。外的な諸物に規  
定されたものとして自我を捉え直すということは、自我をまず、複数の自我より成る共在態の内なるものとして考

察しなければならぬことを意味する。彼は自ら、「単に国家(Staat)を意味するにすぎぬものではない」社会(Gesellschaft)という概念を持ち出し、これに「一般に同じ所で共に生活しそしてこれがために種々の相互関係におかれる、理性的人間より成る集団」という定義を与えている。この場合、社会が諸個人の、契約関係にたない並存状態として考えられている点に注意が必要である。(1)でも示されたように、社会が、国家体制変革の地盤として捉えられているからである。(2)他者との共同存在と相互作用——社会の内部にあっての理性的個人の自由と本分とは何か、という点こそが、文化体系の創出という彼のテーマをより現実的な方向に引き寄せたものといえる。

### (3) 理性の根本的衝動としての交互関係

ところで、ここで留意さるべきことがある。現実的な個人を社会的制約、即ち他者との相互関係に絡めとられたものとしてみようとすると試み自体は、言うまでもなく珍しいものではない。ましてフィヒテやその師カントにはじまったものでもない。古来から様々な人々によって、主に現実社会へのつぶさな観察から指摘されてきたことである。しかしフィヒテによるこの指摘が敢えて特筆すべきものであるのは、それが単に経験や観察から知られたこととして述べられているのではなく、あくまでも理性の根本的衝動として示されていることによるのである。フィヒテ自ら、この意義を注記している。「我々は、我々と同類の理性的存在が我々の外に存在するということも、理性的存在を理性なき存在から区別する徴憑も、共に経験からくみ取っている……しかしこのような答えは浅薄であり不十分である。……経験が教えるのは、我々の外なる理性的存在の表象が我々の経験的意識のうちに含まれているということだけである。……問題はこうである。果してこの表象にその外なるあるものが対応しているかどうか、果して我々の表象から独立に、そしてかりに我々が表象しなくても、——理性的存在が我々の外に存在するの



かどうか？ この問題について経験は何事も教えることはできない<sup>(9)</sup>。付け加えれば、フィヒテはこう言うことによつて、同時に自己の哲学を単なる主我論(Egoisten)からはっきり區別している。経験のみから自分の外なる諸存在を知ることは、唯我独尊を唱える者にさえ可能だからである。さらに、自己の表象からは独立に外なる理性的自我の存在を確実なものにすること、これをテーマにすることによつて、フィヒテはすでにカントのフォロアーの域を超えている。カントの理論理性は、単に現象界を認識しうるのみであるとされるから、他の理性的存在の事実的「存在」を想定することができない。それは、自我における理論理性と実践理性との統一を試みるフィヒテであるからこそ、可能であるともいえる。結論的にフィヒテは、社会の中にあつて、「自分と同類の理性的存在を自己の外に敢えて想定すること」は、「人の根本的衝動」であると言いつ切っている<sup>(10)</sup>。そしてこの衝動の故に人はまた、「交互活動、相互の働きかけ合い、相互のやり取り、相互の受動と能動を目指す」というのである。

一七九四年『全知識学の基礎』での自我と非我との相互制約の無限循環を、自我の外に同類の自我が現実に存在すること、またそれによつて自己規定を「要請」されることの理性上の確定によつて断ち切つた結果が、一七九六年の『自然法の基礎』、なかでも $\infty$ 「有限な理性存在は、感性界において、自由な活動を他者にも帰属させ、それ故自分以外の他の有限な理性存在をも受け入れることなしには、それを自らに帰属させることができない」であつた。この定理がとりわけ重要なのは、これが、一者が他者を互いに自由の存在者として認識し、行為することによつて成り立つ關係の創出——事実を述べているのではなく、かような關係を事態に反してでも「法關係」として造り上げる理性的な努力——を意味しているからである。自我が他の自我の自由が可能であるために自己の存在を制限することによつて「權利關係」を規定するということである。前述のようにかつては「社会的衝動」と曖昧な

表現がふざれていた他者存在の承認に、ここで道徳からは判然と区別された「法的関係」としての性格づけがなされた。同時にそれは、カントの法論と異なり、封建制という既成の歴史的事実そのものを権利—義務の関係から追放する、理性者相互の水平的な関係を（あくまでも理性上ではあるが）うたったものとしての意義をもつ。

ところで、この「概念による交互作用」こそが、『学者の使命』で言われた「社会」の内容をなすのであるが、これはフィヒテ自身によって「合目的共同体」と呼ばれている。とはいえそれは、さしあたり自我の自由を尊重するという意味での目的をいうものにすぎないと説明されており、この限りではギールケも指摘するように、個人を超越した有機体的結合の要となる目的とは異なる。そこで問題は、自由な自我同士の交互作用が、超越的目的なくしていかに「社会」を形成しうるのか、利己性を失っていない絶対的自由な個人が、他者存在の承認とそのため自己制限を、いかにして自己規定のための必然的要件として受けとめることが可能となるのか、という点に向けられる。

前述のように、フィヒテは社会理論の構成にあたって、有機体的目的論にも依存しなければ、自然の合目的性にも、また近代自然法論のように財産権保障のための相互契約という構成にも依存しない。とはいえフィヒテの社会論の中に、ホップズの慧眼が独特の形で活かされていることは確かである。

註

(1) 田村一郎「フランス革命とドイツ観念論」大橋良介（編）『総説・ドイツ観念論と現代』（叢書・ドイツ観念論との対話「1」）（ミネルヴァ書房、一九九三年）、一九一頁。

(2) 一七九三年当時のフィヒテの思想については、拙稿『所有をもって所有を制す——ある財産権批判の系譜を辿って——』『法哲学年報1991・現代所有論』（有斐閣、一九九二年）を参照。

- (3) M・ブール(著)、藤野渉・小栗嘉浩・福吉勝男(訳)『革命と哲学——フランス革命とフイヒテの本源の哲学——』(法政大学出版局)六二頁。
- (4) Fichte, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: FW6, S.295.
- (5) M・リーデル(著)河上倫逸・常俊宗三郎(編訳)『市民社会の概念史』(以文社)二五六頁—二五七頁。
- (6) FW6, S.304.
- (7) Ebenda, S.293.
- (8) リーデル・前掲書二五八頁。
- (9) FW6, S.303.
- (10) Ebenda, S.305.

### 三 若きフイヒテの法構想——自然状態なき「自然法」——

他の同類の自我を想定することは理性的存在の根本的衝動である——こういうところから、ここにはやくも若きフイヒテの哲学には二つの萌芽が見いだされる。一つは、ここから道徳——自我の行為の自己自身(の心情)に対する関係にしか関わらない——とは別次元の、もっぱら水平的な人—人の相互関係の法理論が生じうること、もう一つは、フイヒテがホッブズのな、個人同士の外的行為の《衝突》という前提を、理性的演繹の中に組み込み始めているのではないか、ということである。

とはいえそれは、『全知識学の基礎』でみられる、知的直観としての自我(自己内還帰する主—客の単なる形式)がそのまま現実社会の交互作用—法理論の構成に用いられた結果のものではないということ、ここに注記しておく必要がある。前者は即ち、実践的自我が理論的自我(非我による制約)を自覚(し乗り越える)するということ意

識の根底なる自己意識のことであった。「現実の私」という出来事の解明を、フィヒテは、一般に考えられている以上に綿密に行っていることが看過されてはならない。つまり、『知識学』での知的直観としての自我(超越論的自我)と並んで、それと別次元で、それから直接に説明されない、現実社会の中で個体化される人称的な自我、さらには知識学のゴールである理念的な自我との、少なくとも三層的な「私」の究明が行われているのである。「現実の私」とは、これらの同時進行であると共に、これらの連関のうちに探られるべきものなのである。だから我々は、意識一般、経験の与件としての超越論的自我とは別次元の問題として、現実において、自我が他者よりの「要請」によって社会的な具体的な自我となりゆく過程を見ることができるとして、自我がそれこそが、紛れもなく「主観性」の形成過程でもあるのである。<sup>(1)</sup>

一七九六年の『自然法』では、フィヒテは、かようにモノログ的な自己意識の構造そのものを変更しているのである。ここでは、経験的・社会的自我の自己意識とは、互いに等しい自由領域を認容しあう理性的存在より成るゲマインシャフトの意識であることが証明されるのである。<sup>(2)</sup>

まず、フィヒテのいう「自然法」とは、その名称に反して、いわゆる近代的自然法の諸構想とは全く性格を異にするものであることに注意されねばならない。メデイクスもいうように、九六年当時のフィヒテは明らかに自らの法理論にはふさわしくない名称を用いるという誤りをおかしたのである。晩年(一八一二年)には彼は「自然法」という呼び名を捨て、法理論(Rechtslehre)と改称している。<sup>(3)</sup> フィヒテによって「自然」と呼ばれたものは、何らかの自然状態ではなく、人間の理性のあるがままの状態である(以下の数字はFWSの頁数を示す。<sup>(4)</sup>)。しかも、その理性も実体的なものではなく、現実には他の人々と共存せざるをえない各人の経験的自我(もちろんこの経験的自我も、彼の知識学の絶対的自我から推論された所産ではあるが、前述のようにそれとは次元の異なった自我であ

る)次元のものである。

注目されるべきは、フィヒテがその法論の演繹の起点としているこの自我の理性を、原則的にエゴイスティックなものと想定している点である。『自然法』の第二、第三命題によれば、フィヒテは自らの法概念を、一般的なエゴイズムの前提から展開しようとする<sup>(5)</sup>。

「いかなる個人においても、前提に従えば、いかなる道徳性も現れず、ただ自己への愛(Eigenliebe)が生ずるのみであることによって、他者の保護への意欲は、彼自らの保護への意欲から出発する。つまり前者は後者に服しているのであって、彼自身の他者からの保護が、この条件下においてのみ可能であるというその限りでのみ、他者が彼から保護されているということは何者にとっても問題とならない。……各人は、共通の目的を、その私的な諸目的に従属させるのである」(150)。

このように、フィヒテの法論を担わせられる経験的個人は当初から「共通の目的」をその理性のうちに抱えておらず、ただもっぱら、自己への愛を最優先させることのみを行動原理とするという簡潔なものである。それはもはや彼の知識学の前提となる、全体性を擁した自我観とは異質なものである<sup>(6)</sup>。フィヒテはあたかも、ホッブズを想起させるようなテーゼさえも述べている。「各人の意志は、自己自身(将来における)を対象とする。最終的目的はこれである。各人が意欲することは、自己自身の保存である」(151)。

とはいえ、フィヒテは直ちにホッブズのような議論展開を遂げない。ホッブズは自己保存欲の現れを攻撃性に、そこから帰結する全面的な闘争状態における死の恐怖という情念的な根拠に権力を基づけたのであるが、フィヒテが導きだそうとするのは権力ではなくあくまでも水平的な法なのである。もとより、個人の行動原理を「自己自身の保存」とみた点が一致したとはいえ、その意味づけは双方とも全く異なっている。

まずフイヒテは、各人の自己保存への関心を、そもそも人間本性論として、つまり人間学的・自然科学的根拠として考えていない。自己保存への自由を含む原権(Utrecht)というものは、フイヒテによれば、(近代的自然法論が位置づけていたように)前国家的もしくは前社会的権利と考えられてはならないのだという。なぜなら、「現に人は、概して共同体の中においてのみ、他者と共に考えられうる。……同様に人は、もっぱら共同体の中においてのみ、他の諸権利とともにある」(112)ので、人の権利は自らの一方的な自由行使にはじまるものではないからだ。まさにここに、彼の九四年の『学者の使命』に発する経験的自我的見方、即ちあくまでも他者との相互関係に絡めとられたものとして見る見方が貫かれていることが確認される。それでは原権とは現実の共同生活の中にあつていかなる意味をもちうるというのか。初期の絶対自由の哲学時代とはうって変わり、フイヒテは原権を、現実的には「単なるフィクションにすぎない」という。しかしそれは、「学問の目的とされるを避けられない」(ebd.)。

フィクションとしての原権の意義。それは、法律論の構成の基礎から、いかなるものであれ人間本性論や道徳などの義務論的要請を排除することである。一般にそれまでの諸々の自然法論は、必ずそれぞれに固有の自然状態や本性論を論拠としてきた。しかしそのようなものは、一義的に立証され得ない。本性を悪意と攻撃ととれば自由を許さぬ強圧的な独裁が帰結され、片や本性を控え目と調和とみれば、各人の身体・財産の安全と自由を最大限に保障する夜警国家が導かれる。本性の設定次第で、換言すれば人間観察の重点の置き場所に依じて、共存の形態が変容するのである。また道徳というものも、それが各人の良心に何事かを命ずるものである以上、恣意性を免れない。道徳を含む、自然状態、本性論から出発する法律論は、いかなるものであれ恣意的で、公平を欠く虞をはらんでゐる。

懐疑論者ザロモン・マイモンは、自然状態の人間の本性がいかなるものであるかということとは人類学者が取り決

めることであり、自然法論者にとっては何ら問題ではないと述べている。フィヒテはマイモンに倣うと表明してこの考えを継承し、自らの法律論を道徳論から(カント以上に)厳密に峻別しようとして試みたのである(23)。フィヒテはいう、「自然法の領域では、善き意志は何の役にもたたない。法は、たとえ善き意志をもつ者が一人として存在しない場合として、強制されなければならない」(Vgl. 54, 466)。彼によれば、法律は(本性論ばかりでなく)、道徳からもきつぱり区別されねばならない。いやもとより、法律と道徳とは、各々の役割が異なるのである。道徳は、人に何らかの義務を断言的に命ずる。それに対して法律は、人に共同体の中での制約された権利行使は許すものの、命令は下さない(この故にやはりフィヒテはホッブズ的自然法論と本質的に違う。ホッブズは個人の権利と命令としての法律とは両立しえないとみたからである)。フィヒテはこのような区別を念頭においていた。

以上で明らかのように、フィヒテの『自然法』では、現実的個人の自己保存の肯定から出発するといっても、その個人自体がゲマインシャフトにおける他の人々との相互関連に巻き込まれたものとして前提される(つまり前社会的なものではない)ので、ここでの原権は、(九三年当時の絶対自由の哲学とは異なり)はじめから「私の、他の人々に対する関係において考えられる限りにおいてのみ」(55)のものとしてみられねばならない。

またこのゆえにこそ、フィヒテの法律論では「物権」というものは存在しない。ある物に対する私の権利でさえ絶対的なものではなく、他者との関連で決められる。「この物の使用から他人を除外すべき、他に対する私の権利」(ebd.)と構成されるのであるから。フィヒテが、国家による個人の財産権保護を強く求めた重農主義に反対した所が、ここにも明らかである。

さてそれでは、多数の理性的個人が共に在り交互に関係しあっている状態から、いかなる義務論にもコミットしない法関係——各人の自由の制約づけは、いかなる仕方でも演繹されるのであろうか？

註

- (1) 藤澤賢一郎「フイヒテ自我論の射程——自己意識・個性・相互人格性——」廣松渉・坂部恵・加藤尚武(編)『講座・ドイツ観念論』第三卷(弘文堂、一九九〇年)。
- (2) Ludwig Steg, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1992), S.22.
- (3) Fichte, *Das System der Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaels 1812*, in: FW10.
- (4) Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in: FW3. *ニル*、本書からの引用については、本文中のその都度FW3の頁数を略記する。
- (5) Steg, aa.O., S.54.
- (6) F・メディクス(著)、佐藤秀堂(訳)『フイヒテの生涯と哲学』(理想社)一三二頁。
- (7) S・ウォーリン(著)、尾形典男・福田歓一・佐々木毅(訳)『西欧政治思想史Ⅲ』(福村出版)一七九頁。
- (8) Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* (Harvard University Press, 1987), pp.285.
- (9) フイヒテにおいて、所有権の対象は物ではなく、「行為についての排他的権利」である。FW3, S.401.